

최인훈의 『회색인』을 통해 살펴본 근대인의 곤궁

공 대 혁*

I. 들어가며

본 논문은 필자가 최인훈의 『회색인』을 읽고 나서 느꼈던 두 개의 불편함으로부터 비롯되었다. 첫 번째는 『회색인』이 손에 쉬이 잡히지 않는 텍스트라는 점이었다. 이는 서사의 전개 면에서만 보아도 그러하다. 독자로서는 이 ‘소설’을 읽으면서 이후의 전개가 이러저러하게 될 것이라는 기대 정도는 해볼 수 있다. 그런데 소설의 전개는 그것을 끊임없이 배신하는 방식으로만 이루어지는 것처럼 보인다. 독자는 독고준과 김학의 논쟁을 보면서 이 소설이 혁명이라는 기표를 둘러싼 두 주인공의 사상 혹은 행동의 측면에서 투쟁적 모습을 발견하고 싶어진다. 그러니까 독자로서는 그들 사이에서 벌어질 청년 특유의 열띤 격론의 현장을 목도하고 싶은 것이 그렇게 허망한 기대만은 아니리라 믿게 될 것이다. 그런가 하면 독고준의 유·청년기의 북한과 남한의 사정을 통해 『광장』의 후속편 격인, 당대 한반도 정세에 대한 비판의 의도를 읽고 싶어진다. 그 뿐인가? 현호성의 당증을 발견한 독고준의 모습에서 독자는 텍스트 자체가 이미 명시적으로 드러내고 있는 『죄와 벌』에서 나타난 것과 유사한 내부적 갈등과 고투를 기대하게 된다. 하다못해 북한에 남아있던 자신의 부인을 잊어버리고 남한의 유력가가 되어버린 현호성에 대한 독고준의 응분의 복수라던가, 현호성의 집으로 거처를 옮기게 된 독고준과 현호성 사이에 벌어지는 미묘한 신경다툼, 암투 등을 예상

*서울대학교 국어국문학과 학부 졸업

하게 된다. 그도 아니라면 김순임 혹은 이유정과 독고준이 어떤 관계를 맺는지를 살펴보면 그가 말한 ‘사랑과 시간’ 중 ‘사랑’이 어떤 형태로 발현하게 될지 주목해볼직하다는 생각을 해볼 수도 있다. 혹은 굳이 시대적 배경을 드러낸 점으로 미루어 보아, 60년 4월의 풍경에 맞닥뜨린 등장인물들이 어떤 반응들을 보였을 지에 대하여 독자들은 자못 궁금증이 도질 수도 있었을 것이다. 문제가 여기에 있다. 이 소설이 그러한 기대를 여지조차 없이 하나하나 분질러 놓는다는 점에 말이다. 사실상 이 소설에는 뚜렷한 서사가 없다. 김학의 말대로 그들에게는 드라마가 없다. 사정이 이러하니 허탈감을 느끼는 독자들이 제법 많으리라고 생각해도 무리한 추측은 아닐 것이다. “예술이 정말은 장난이라 할지라도, 그것을 즐기고 있는 순간만은 짝 짝 취하게 만들어주어야지.”¹⁾라는 대목이 있는 소설 치고는 대단히 알맞은 일이다.

그러므로 이 텍스트로부터 어떤 의미를 추출할 수 있는가 하는 과제를 텍스트 자체가 독자에게 부과하고 있는 셈이다. 여기에서 두 번째 불편함이 유래한다. 필자가 확인해본 한에서는 텍스트의 주제를 독고준이라는 인물에 집중하여 근대에 처한 개인이 주체적 입장을 세우기 위한 일종의 노정 정도로 이해하는 것이 기존 연구들의 지배적인 경향인 것 같다. 그리고 그런 (어려운) 과업을 시도하고, (잠정적으로나마) 달성한 독고준은 지적 영웅으로서, 모범적인 상으로서 이해되는 경향이 있다는 인상을 받을 수 있었다.²⁾

1) 최인훈, 『회색인』, 문학과지성사, 2008, pp.360-361. 이하 텍스트 본문에서의 인용은 괄호 안에 면수를 표기한다.

2) 독고준의 자아 세우기를 긍정적으로 바라본 기존 연구 중 필자가 확인해본 바는 다음과 같다.

김문정, 「『회색인』에 나타난 ‘혁명’과 ‘글쓰기」, 『비평문학』 35, 한국비평문학회, 2010.

김치수, 「자아와 현실의 변증법」, 『회색인』, 문학과지성사, 1977.

김한식, 「개인과 민족의 미성숙」, 『우리어문연구』 30, 우리어문학회, 2008.

권성우, 「최인훈의 『회색인』에 나타난 현실 인식 연구」, 『어문학』 74, 한국어문학회, 2001.

우찬제, 「모나드의 창과 불안의 철학시」, 『회색인』, 문학과지성사, 2008.

유임하, 「분단현실과 주체의 자기정립」, 『한국문학연구』 24, 동국대학교 한국문학

그런데 독고준은 진정 ‘자아를 세운’ 것인가? 그리고 그의 주체 정립이 어떤 모범으로서 기능할 수 있는가? 이러한 질문에 필자가 내린 대답은 부정적인 것이었다.³⁾

여기서 텍스트가 ‘거리두기’라고 명명할만한 태도를 계속해서 보여준다는 점을 지적해두어야 할 것이다. 이것은 기술한 것처럼 텍스트의 서사 전개가 독자의 기대를 계속하여 저버린다는 점이라던가, 어떤 의미해석의 지평에서 빛나가는 지점이 계속 등장한다는 점이나, 작중 인물들, 특히 독고준이 그의 사유 과정이나 행동에서 어떤 기성 질서를 끊임없이 거부하려는 모습 등을 정리할 수 있는 단어라고 생각된다. 이 거리두기의 태도를 간단하게 도식화해 보자면, 하나의 주체가 ‘(어떤 것을) 알고 있음’과 ‘(그래서/그럼에도 불구하고) (그것을) 거부함’이다.

그리고 이 거부하는 행위야말로 사실은 주체성을 드러낼 수 있는 좋은 수단이 된다. 등장인물들은 모두 타인을 대함에 있어 결국에는 마주보는 상대의 입장을 단순화 혹은 도식화하고, 어떤 과정을 거치건 간에 그것을 결국에는 거부함으로써 자신이 주체임을 확인한다. ‘주체’가 미리 있어 ‘그것’을 거부하는 것이 아니다. ‘나’는 그저 거부하는 기능만을 가졌을 뿐이고, 무언가를 거부한 연후에만 그 거부한 것의 반대 향으로서 내용물이 ‘주체’로서 ‘나’에게 추후에 소급 적용된다. 이러한 주체화의 전략을 『회색인』에서 살펴볼 수 있다는 것이 본 논문의 기본적인 뼈대가 될 것이다. 그리고

연구소, 2001.

이경림, 「서사의 창조에 의한 자기 정위(定位)의 원칙」, 『한국현대문학연구』 42, 한국현대문학회, 2014.

최현희, 「내셔널리즘과 사랑」, 『동양학』 44, 단국대학교 동양학연구소, 2008.

3) 독고준의 모범으로서의 지위를 축소시키는 입장을 보여주는 기존 연구는 다음과 같다.

구재진, 「최인훈의 『회색인』 연구」, 『한국문화』 27, 서울대학교 규장각 한국학연구원, 2001.

장문석, 「후기식민지라는 물음」, 『한국학연구』 37, 인하대학교 한국학연구소, 2015.

최은혁, 「최인훈 소설에 나타난 주체의 자리 찾기 도정」, 『현대소설연구』 36, 한국현대소설학회, 2007.

본 논문은 독고준의 거리두기 전략은 일정한 모순을 함유하고 있다는 점을 지적함으로써 독고준이 이상적인 주체의 정립에 성공했다는 평가에 미심쩍은 부분이 있다고 주장하려 한다.

그런데 독고준과 김학의 두 축(독고준의 축이 더 두텁지만)을 중심으로 한 텍스트의 전개로 미루어 보았을 때, 독고준의 입장을 선택하지 않기로 한 이후에는 김학을 선택할 수밖에 없어 보인다. 적어도 텍스트의 구조는 이 양자택일을 강요하고 있다. 그런데 필자가 보기에는 독고준이 불충분한 인물상인 만큼 김학 또한 그렇게 함당한 인상을 주는 것은 아니다. 애초에 1958~59년의 남한을 배경으로 혁명의 필요성을 역설하는 인물을 1963년에 발표한 소설에서 그려내고 있다는 것부터 작가인 최인훈의 짓궂음 비슷한 것을 엿볼 수 있는 대목이다. 4.19는 실패했거나, 혹은 소위 ‘미완의 혁명’이 아니었던가. 이로부터 필자가 내릴 수 있는 결론은 독고준도 김학도 선택할 수 없음에도 선택은 강요되는 상황 자체가 바로 이 소설이 형상화하고 있는 지점이라는 관점이 유의미할 수 있다는 판단이었다. 그렇게 살펴본 『회색인』은 근대의 시공간을 사는 인간이 맞닥뜨리게 되는 진퇴양난을 그려낸 소설이 될 것이다.

II. 절대자를 (안/못)찾아나서는 여정

- 독고준의 자아 정립

텍스트를 거꾸로 읽어보자. 과연 독고준은 텍스트의 말미에 이르러 자아 정립의 승전보를 부는 것으로 보인다. 한 부분을 인용해보자.

내가 바로 신(神)이 아닐까? 그 순간에 그는 으스스 떨었다. 그래서 왜 안 되는가? 신은 아무리 불려도 대답이 없다. 이 세상에 다시 오겠다고 약속하고도 이내 소식이 없다. 그에게는 그럴 힘이 없는 것이다. 그를 기다리는 것은 소용없는 일이다. 확실한 것은 나뿐이다. 그렇다. 신은 유(有)가 아닌가. 그런데 내가 확실히 증명할 수 있는 것은 나다. 그러므로 나는 신(神)이다.(pp.360-361)

간단하게 알 수 있듯이 이것은 근대 철학의 시조라 평가받는 데카르트의 도식을 흉내낸 것이다. 데카르트의 체계에 대하여 간단히 설명해보자. 데카르트는 그 유명한 방법적 회의를 통해 모든 대상의 진실성을 의심해 보았다. 모든 감각적 소여는 꿈에서의 그것과 구별되지 않는 것으로서 불확실한 것이고, 모든 형식적 보편자들은 (신보다는 조금 덜 전능할) 악마가 우리를 속인 결과일지도 모르기 때문에 믿을 수 없다. 그런데 이런 내용들을 의심하는 ‘나’ 자신의 존재 자체는 도무지 의심할 수 없는 것이고, 이것이 *cogito ergo sum*이라는 명제로 확실성의 토대가 된다.

그런데 이 유아론(唯我論)만을 한정해서 생각해보자면, 여기에서는 유아적(幼兒的)인 향취를 느낄 수가 있다. 간단히 말하자면, 그래서 어쨌나는 것이다. 이 확실성 한 줌만으로는 우리가 살아가는 세계와 우리 사이의 상호작용을 한 톨도 설명할 수 없다. 대체 우리는 어떻게 대상을 올바르게 인식할 수 있는가? 물론 데카르트도 이 사실을 모르지 않았다. 그래서 그의 체계는 여기서 한 발짝을 더 내딛는다. 신과 함께. 그에 따르면 우리가 어떤 대상을 인식함에 있어 확실성을 보장받을 수 있는 ‘방법’은 그것이 ‘명석·판명’한지 따져보는 것이다. 명석·판명하게 인식되는 관념은 그것으로 확실한 것임을 신이 보장하기 때문이다. 그렇다면 이 확실성의 제공자인 신이 존재함은 어떻게 이는가? 신의 개념은 완전한 것으로서 명석·판명하게 표상되며 완전한 것이기에 당연히 현실적인 실존도 그 개념 안에 포함하고 있다. 신은 실제로 이 세계 내에 주재자로서 존재한다. 이것이 바로 데카르트의 순환논증이다.⁴⁾ 이는 굉장히 단순화시킨 요약이다. 그러나 상세한 논의는 본문과 큰 관계가 없기도 하고, 데카르트의 체계에서 신의 존재가 필수불가결하다는 사실만을 강조하기 위한 서술이었음을 밝혀둔다.

그러면 다시 위의 인용문을 살펴보자. 독고준은 신은 이제 응답하지 않는다고 말하고 있다. 절대자이자 주재자인 신이 없는 체계를 마지못해 인정하면서 이제 와서 다시 유아론을 설파함은 대체 무슨 의미를 지니는가?

여기에서 독고준이 빠진 수렁이 어떤 것인지 가늠해볼 수 있다. 독고준은

4) F. 코플스톤, 『합리론』, 김성호 역, 서광사, 1996, pp.141-174.

“도식을 만들어놓으면 사람은 그 값으로 애고를 잃는다”(p.271)라고 말한다. 우선, 이 문장조차 또 하나의 도식일 뿐이다. 인간은 도식에서 벗어날 수 없다. 그는 자신이 ‘도식’이라고 느끼는 것들이 발부리에 차일 때마다 그것을 부정하고 비껴나려 하지만, 그 결론은 유아론에 지나지 않게 되는 것이다.

혹은 독고준은 노트에 “모나드. 모나드. 모나드. monadology. 모나드”(p.275)라고 적어두기도 한다. 라이프니츠의 용어인 모나드는 그의 체계 안에서 자족적인 실체이다. 모나드에는 사실 창이 없어도 된다. 왜냐하면 신이 모든 조화를 예정시켜 놓았기 때문이다. 모든 세계의 운행은 사실 소통하는 것처럼 보이는 마임의 장이다. 그것을 신이 보장한다.⁵⁾ 그런데 기술했던 내용과 같이 신이 없다면 그 체계에서는 모나드와 같은 실체는 상정할 수도, 필요도 없다. 신 없는 세계에서 독고준은 왜 모나드를 그렇게 읊어놓았는가? 이것은 창조자 없는 ‘외로운’ 존재인 자신의 상황을 서술하기 위한 문학적 기교일 것이다.

그러므로 재미있는 양면성을 지적해볼 수 있을 것 같다. 신 없는 유아론이 막다른 길임을 독고준 자신도 모르지는 않는다고 가정해보자. 아마도 그래서 독고준은 자신을 기탁할 수 있는 어떤 체계나 절대자(혹은 황 선생 식으로 말하면 무한자)적 존재를 계속해서 찾으려 했을 것이다. 그런데 동시에 그는 그렇게 찾아낸 것들을 거부할 수밖에 없는데 그 이유는 그것이 ‘도식’이기 때문이거나, 절대자적 위치를 잡하지 못하는 것이기 때문이다. 그것들은 그의 한없이 높은 기준에 턱없이 부족하거나, 그의 단순하지만 촘촘한 체를 도무지 통과할 수 없다. 그 누구보다도 절대자를 회귀하지만 동시에 그를 만족시킬만한 절대자가 존재하지 않는 시공간에 그는 태어나버린 것이다. 텍스트는 독고준의 이러한 모순된 진자운동을 끊임없이 환기한다. 이것이 어떤 내용으로 이루어져 있는지 조금 더 살펴볼 수 있을 것이다.

이 절대자가 될 수 있는 후보군은 수많은 형태로 등장하고, 거부된다.

5) F. 코플스톤, 『합리론』, 김성호 역, 서광사, 1996, pp.498-502.

그렇다고 우리는 돌아갈 만한 전통도 없다. 아니, 있기는 하다. 그러나 그 전통은 자칫 우리들의 헤아날 수 없는 함정이기 십상이다. 흥얼거리는 타령조와 절탕한 설움 속에 너울너울 춤추는 선인들의 미학은 불쌍한 우리들 개화손(開化孫)들의, 그나마 탐탁지 못한 얼을 빼고 골을 훑어서 급기야 하이칼라 머리를 몽뚱그려 상투를 꼬아 줄 테니까. 우리들에게 있어서 서양은 매춘부와 같고 선인들은 물귀신 같애.(p.17)

천년 왕국을 앞당겨 땅 위에 이뤄본다는 집념은 확실히 서양종이다. 우리한테는 이런 풍속이 원래 없었다. 종(種) 속에 깊이 파묻힌 예고. 그들은 게으르게 잠자고 꿈지럭거리고 힘없이 죽어서 흙으로 돌아가면서 수천 년을 살아왔다. 산천초목 속에도 배어 있을 이 리듬을 어느 누가 하루아침에 고칠 수 있을까.(p.39)

그러나 국악을 해설한다는 소리는 못 들었고 아마 부절였다. 우리 음악의 내림은 소리 없는 소리. 소리 없기 위한 소리다. 우리 예술의 전통은 로고스에 뿌리를 둔 미학에 있지 않고 선(禪)의 미학 위에 서 있다. 로고스와 분석에 대한 철저한 불신임이다. 그래서 물에 물 탄 듯 술에 술 탄 격이다.(p.130)

그 첫 번째 후보는 ‘전통’이다. 일제 강점과 한국전쟁으로 인하여 ‘전통’이라 부를 만한 연속성이 부러졌다는 인식은 지금까지도 많은 사람들이 공유하고 있고, 그 시간적 틈이 더 좁았던 1950~60년대에는 그런 감정이 더 강렬했다고 생각해도 무리는 아닐 것이다. 그리고 이를 다시금 이어 붙이려는 노력들은 술하게 이루어져 왔다. 첫 번째 문단에는 ‘전통’으로 돌아가는 것은 한낱 환상에 불과하다는 인식이 분명하게 드러나 있다.

흥미로운 것은 그래서 어떤 연속성이 존재함 자체를 완전히 부정할 수 없다고 보는 두 번째와 세 번째 인용문과 같은 인식의 존재이다. 물론 이것은 상식적인 견해이기도 하다. 일제 강점으로 인해 그 ‘수천 년’의 연속성이 말하자면 ‘혁명적으로’ 깨졌을 리는 없다. 다만 그것으로 회귀하려는 움직임이 이제는 불가능해졌다는 현실인식을 여기서 밝히고 있다고 보아도 무방하다. 전통과 현재는 연속적으로 매개되어 있어야 하지만, 그렇지 않은 상황에서는 전통을 강조해보아도 “동양의 그것(신화)은 이미 폐허가 돼버렸으니”(p.18) 뜬구름 잡기에 불과하기 때문일 것이다.

그런데 여기서 지적해두고 싶은 점은 독고준이 전통의 내용을 실정적으로

제시하는 지점이 있다는 것이다. 세 번째 인용문에서 그러한 내용이 드러나는데, 이것으로 미루어 보면 독고준은 분명히 전통이 무엇인지에 대한 인식을 어렵게나마 가지고 있다. 이것이 왜 문제가 되는가?

전통은 발명 가능한 것이기 때문이다.⁶⁾ 전통의 정의는 그 자체로는 다분히 형식적이다. 충분히 오래 된 유무형의 문화적 유산 정도를 의미하기 때문이다. 시간이라는 연속성 위에서 어떤 일이 벌어졌는지 간에 그것은 전통의 재료가 될 수 있다. 그것이 오래된 것일수록 ‘그 전통’에게 강력한 힘을 부여할 수도는 있겠다. 과거의 것들 중에서 어떤 것은 선택되고 어떤 것은 버려지는 전통의 발명과정은 결국 현재의 상황과 어떤 방식으로든 결부되어 있기 마련이다. 그러하므로, 전통의 내용을 애써 채워보려는 시도 안에서 어떤 의도를 껴집어내 보는 것이 가능하다. 독고준이 전통적 음률에 대한 논평을 내린 이유는 여기서 무엇이겠는가? 아무렴 ‘우리 음악’은 해설 못할 것도 없거니와, 그런 시도가 부질없다는 것도 결국 독고준 자신만의 생각임에도 불구하고?

그것은 아마도 ‘서양중’을 부정하기 위함이다. 그러니까, 독고준의 태도는 이런 것이다. 전통으로 회귀하는 것이 불가하고 불가능한 이유는 서양에서 침입해 들어온 문물의 영향권에서 온전히 자유로울 수 없어진 당대의 사정 때문이겠다. 그러나 서양인들의 체제에 자신을 완전히 귀탁하려는 움직임도 불가한데, 그것은 저 ‘리듬’ 때문이다. 간단히 말해 그는 서양 편에 서서 전통을 부정하고, 전통의 편에 서서 서양을 부정함으로써 양자 사이에 똑같이 거리를 두려 한다. 양자 모두 ‘나’와 평온하게 합치될 수 없기 때문이다. 본문을 조금 더 인용해보자.

우리들 동양인은 그리스도교의 비유와 심벌이 가지는 미화적인 일반성을 역사적인 동시성으로 착각당해왔다. 불쌍한 정신적 강간. 영국 자본주의가 해외 식민지 경영을 통해서 자기 시대의 모순을 완화하고 위기를 넘어서고 활력을 찾은 것처럼, 서양 속에서 막다른 골목에 선 기독교는 선교라는 공간적 확대를 통하여 위기를 완화해온 것이다. …(중략)… 서양은 야누스, 두 개의 얼굴을 가지고 있다. 자본주의. 공산주의. 우리들의 자리는 없다. 우리는 주역이 아니라 엑스트라일 뿐. 우리에게

6) 에릭 홉스봄 외, 『만들어진 전통』, 박지향·장문석 역, 휴머니스트, 2004.

는 선도 없고 악도 없다. 아직도 우리들 엽전에게는 ‘집’이 제일이다. (pp.140-141)

서양 사회가 공통으로 가지고 있는 게 있다면, 아직도 그것은 기독교야. 소련조차도 그래. 공산주의는 절대 진리고, 이 진리를 믿지 않으면 멸망할 것이며, 소련은 먼저 공산주의를 이룬 나라니까 모든 국민은 소련을 도와야 한다. 이게 어떤 파의 광신적 기독교들의 민망스런 사명감하고 어디가 틀리는가? 공산주의는 말하자면 역전의 기독교라 할 수 있어. 자유 진영과 공산 진영이라는 대립은, 서로마제국과 동로마제국의 대립, 플러스의 기독교와 마이너스의 기독교의 싸움이야. 그러니까 그들의 싸움은 밖에서 온 것과 싸우는 게 아니라 안에서의 싸움, 자기가 자기와 싸우는 싸움, 즉 부단히 계속되고 있는 혁명 상태야. 자유다, 공산이다, 하는 것은 이처럼 어디까지나 서양사적 명제며, 서양사가 아직도 풀지 못한 채 드러내놓고 있는 숙제야. (p.216)

위의 인용에서 첫 번째 것은 독고준의 독백이고 두 번째 것은 황 선생이 김학에게 건네는 자신의 사상 중 일부이다. 현실인식의 측면에서 분명 『회색인』에 등장하는 인물들은 남한과 북한의 대립을 못내 부자연스러운 것으로 느끼고 있었을 것이다. 그리고 소위 민족상잔의 비극인 한국전쟁을 거치면서도 아직은 한 민족이라는 생각을 차마 버리지도 못하고 있었을 것이다. 어째서 이런 비극이 일어났는가? 텍스트는 아마 시간을 거슬러 올라갔을 때 일제의 한반도 강점과, 이후 민족의 구성원들이 서양사의 ‘주역’인 소련과 미국의 대립을 ‘엑스트라’로서 충실히 수행했다는 점에 있었다고 말하고 있는 듯하다.

인용문 둘 모두 소위 ‘자유민주주의’와 ‘공산주의’의 대립은 그다지 심원하지 않다는 인식을 공유하는 것을 발견할 수 있다. 왜냐하면 그 기저에는 기독교라는 사상적 원형을 공히 깔고 있기 때문이다. 사정이 이러하므로 민족을 두 갈래로 갈라버린 그 극렬한 대립, 그 비극은 실은 그럴 필요도 없었던 허무한 것이었으며 무엇보다 ‘서양사적 명제’를 도리어 아무런 상관도 없었던 우리가 더 맹종해버린 우둔함의 결과가 되는 셈이다. 어차피 똑같은 것을 걸고서 싸웠던 셈이니 말이다.

그런데 여기서 사실은 같은 것이나 다름없다고 공표되어버린 자본주의/자유주의/민주주의와 공산주의는 정말로 큰 차이를 갖지 못하는 것인가? 양자를 사실은 같은 것이라고 말할 수 있는 근거는 분명히 유구한 세월동안 존

속했던 종교-사상인 기독교로서 설명되고 있다. 이 부분에 아리송한 면이 있다. 필자가 보기에는 이것은 ‘바깥에서 왔다’는 역사적 사실과 그것을 핑계로 체제 간의 대립, 체제 내의 폭압을 정당화하는 구실로 작용하고 있다는 사실, 그 공통점을 기반으로 한 은유적 통합에 불과하지 않은가 하는 회의가 든다. 작가인 최인훈으로서는 이 소설을 집필할 당시까지는 아직 알 수 없는 내용이었겠지만 ‘한국적 민주주의’와 ‘주체사상’의 친연성이 과연 서양산 사상체제인 민주주의와 공산주의가 양자 공히 기독교를 매개로 엮여 있다는 사실만으로 인함이었겠는가?

그러므로 여기서 지적할 수 있는 것은 저 서양사적 양자택일이 허구라고 간단히 기각할 수 없다는 것이다. 현실의 어려움이 엄존하므로, 그 까닭을 묻는 것은 당연하다 하겠지만 애초에 ‘서양’을 한 덩어리로 보는 사유적 틀이 얼마나 값싼 것인지 정도는 지적해볼 수 있겠다.

그러나 일단은 텍스트의 결을 계속 따라가 보자. 독고준은 저 바깥에서 유래한 양자택일의 문제를 무마시키고 나서 무엇이 괜찮은 답안이었다고 여기고 있는가?

해방 후에 남의 숙제를 떠맡아 고민하는 어리석은 민주주의-공산주의 싸움 같은 어쭙잖은 일 대신에 해방된 그 마음으로 우직한 민족주의로 치달았다면 지금쯤은 훨씬 자리가 났을 것이다. 민중에게 제일 알아보기 쉽고 무리 없는 공감을 받을 수 있는 체계가 그것이었고 제일 가짜 아닌 일손의 재고在庫를 가지고 있던 방법도 그쪽이었다. 그랬다면 영감들은 자신을 가지고 무슨 일을 했을 것이고 새 세대는 그러한 노인들을 뚜렷한 벽으로 알고 값있는 반항의 자세를 가질 수 있었을 것이다. (p.126)

학이 높은 경주에서 보낸 편지에서도 나라 걱정을 하고 있었지. 요코하마 포격의 얘기는 그럴싸하더군. 그런데 틀렸어. 왜 못해. 그런 감정의 폭발을 왜 실행하지 못해. 그랬다면, 아무렴. 그럴싸한 얘기고말고, 그 사건은 세계를 뒤흔들었을 게 아닌가. 유례를 찾아볼 수 없는 케이스가 되었을 거야. 그런데…… (p.181)

위의 첫 번째 인용문의 내용처럼, 독고준은 민족의 이름에 긍정적인 가치를 부여하려는 듯이 보인다. 그러나 이것은 아마도 그 자신의 발언처럼 ‘황사진’으로써의 가치만을 지닐 뿐이라고 생각된다. 백 번 천 번을 긍정해 봐

야 어차피 이루어지지 않았을 일에 대해서라면 부도수표는 얼마든지 써 주겠다는 심산이다. 그러나 그 내용에 대하여 잠시 생각할 필요가 있다. 위에서 전통에 대하여 이야기했던 것과 마찬가지로, 민족과 민족주의의 내용물이 독고준에게 어느 정도는 실질적으로 존재한다는 점을 지적해볼 수 있기 때문이다.

아마 독고준이 가진 민족관은 당대 사람들이 가졌던 것과 크게 다르지는 않았을 것이다. 적어도 한 민족의 이름으로 한 나라를 계속 유지했다더라면, 분단도 되지 않았을 테고 전쟁도 일어나지 않았을 것이며 상대 체제를 핑계로 하는 독재도 용인되지 않았을 것이다. 그러므로 민족의 기치가 소중할 뿐 했다고 생각하는 것이다.

그러나 두 번째 인용문을 살펴보자. 독고준의 민족관은 일본에 대한 적개심을 분명히 함유하고 있다. 애초에 그가 『간헐 세대』에 투고했던 글에 가상의 식민지명이 나빠유(Napaj)였다는 사실로도 이를 뒷받침할 수 있겠다. 재팬(Japan)의 영어 철자를 거꾸로 했더니 ‘나빠드’는 의미를 지닌 한국어의 방언형이 나왔다는 허튼 우연이 독고준(그리고 아마 최인훈)에게 얼마나 허튼 웃음을 짓게 해주었는지 상상해볼지도 하다. 식민지 경험으로 인한, 일본을 향한 적개심은 독고준의 내부에도 분명히 존재한다. 독고준이 이 증오를 기반으로 한 공동체가 충분히 유의미하리라고 생각했다면, 그의 사유를 추동하는 것은 그가 처한 현재 상황에 대한 답답함에 불과하다. 왜인가?

민족주의를 구성하는 내용은 뚜렷하게 정해진 것이 아니기 때문이다. 현재 대한민국을 살아가는 사람들이 북한을 동등한 민족의 구성원이라고 생각하는 것은 조금 먼 얘기가 되었다. 이미 남한 단독 정부 수립 이후 ‘남한 민족주의’를 구성할만한 역사적 계열들이 성립해 버렸기 때문이다. 크게 나누어 보자면 이승만-박정화-전두환-노태우를 주역으로 하는 독재-개발의 소위 산업화 계열과 4.19 혁명-5.16 민주화운동-6월 항쟁의 민주화 계열로 양분되는 공동체의 경험이 분명하게 존재한다. ‘우리’는 저 계열 중 하나를 택 일하거나 심지어 양자를 택해버리는 것도 가능하다. W시 출신인 실향민 독고준으로서 이러한 단절을 이해할 수 없을 것이다. 그에게는 아직 닥치지 않은 경험이기 때문이다. 실제로 그는 “곧 돌아오려니만 생각했었다.”(p.

277) 그러나 역사에는 정해진 목적지가 없고 독고준이 비정상이라 여겼던 상황이 다시금 정상적인 민족주의의 재료가 된 것이 대한민국의 현재이지 않은가?

그렇다면 거대한 체계가 주체에게 너무 큰 옷일 때 가장 편안하게 여겨지는 것을 찾으려 하는 것은 자연스러운 귀결일 것이다. 독고준의 사유는 ‘가족’을 향한다.

가족, 가족이란 것을 새삼스럽게 생각해본다. 사람이 그 속에서 나고 살다가 죽는 것이 가족이다. 죽으면 그뿐인 것도 아니다. 가족의 명예를 위하여, 라고 말한다. 가문이 어떻고 한다. 그런 ‘가족’이 독고준에게는 제일 아득한 존재가 되어 있다. 이남 땅에 부친을 파묻은 그의 형편으로서는 가족을 생각할 때에도 분열증에 걸린다. 그의 가족의 일부는 W시에 있고 일부는 서울 교외 땅 밑에 누워 있고, 그리고 독고준 나는 여기 셋집 2층에 쭈그리고 누워 있다. 그는 세 개의 점을 연결한 세 모퉁이를 만들어본다. 그 도형圖形은 깨뜨릴 수 없이 든든하고 빛깔은 진해 보인다. 피와 추억과 사상과 약간의 중오 - 즉 과거라는 시간이 만들어놓은 허물지 못할 집이다. 자기의 에고를 뒤따라가면 가장 평범하게 그의 손에 잡히는 것이 한 권의 족보다. (p.125)

이는 간단하게 기각된다. “가족이 없는 나는 자유다”(p.139)라고 그는 선언해 보기도 한다. 그런데 여기서 중요한 것은 그가 가족을 거부하는 것이 아니라는 점이다. 그의 자유는 처신의 황홀한 여유가 아니다. 차라리 그에게 부과된 자유라는 이름의 저주나 다름이 없다. 그의 모든 괴로움과 소위 사상적 고투는 이 자유로부터 연원한다. 분단의 시대가, 역사가 그로부터 ‘가족’을 빼앗아버린 결과이다. 그러므로 여기서 독고준이라는 인물의 성격에 관하여 간단한 평을 내릴 수 있다. 그가 거부하지 않는다. 그는 거부당한다. 그 어떤 옷도 편안하게 느끼지 못하는 그이지만 사실은 옷들이 그를 불편하게 여긴 것이다. 그가 체계와 개인의 융합을 얼마나 회구하는지 알 수 있는 대목들이 몇 있다.

사회에서 발붙일 데가 없던 한 청년이, 생활의 수단과 부단히 반응하고 대결해야 할 ‘가족’을 한꺼번에 새로 얻은 것이다. 어떤 좌표에 자기를 얹어맸다는 안도감이 다. …(중략)… 그러나 이 집에서 두 달을 보낸 지금 그의 행동을 조종하는 것은

그런 어깨에 힘준 철학 같은 것이 아니었다. 그러나 스스로도 놀랄 만큼 아무 저항도 없이 나날을 지낼 수 있는 데 놀랐다. 게으름, 윤리적 비판조차도 의식하기 귀찮아하는 게으름이 그로 하여금 그렇게 생활할 수 있게 만들었던 것이다. (p.233)

가끔 현호성이 바쁜 걸음으로 현관으로 나가는 것을 만날 때가 있다. 그럴 때 어떤 존경하는 마음을 느낀다. 저 사람은 지금 생활하고 있는 것이라라고 생각하기 때문이다. 무슨 일이든 열심히 움직이는 사람에게는 위엄이 있어 보인다. ‘생활’의 거드랑이 냄새일 것이다. (p.295)

내 조상도 이 마당에서 팔자걸음을 옮겼을까. 그런 생각을 하자 그는 뿌듯한 감회를 느꼈다. 참으로, 참말 할 수 없는 것인가 보지. 인간은, 평범한 인간은 역시 전통의 품에 안겼을 때가 제일 푸짐한가 보지. (p.318)

준은 노인의 얼굴에서 풍기는 아름다움에 잠시 멍해졌다. 이 얼굴만 한 영혼을 가지고 있는 것은 아니리라. 그런데도 이 즉물적(卽物的)인 아름다움은 무엇인가. 저런 얼굴, 저 느긋하고 담담한 표정, 짐승 같지 않고 그러면서도 삶을 즐기고 난 사람의 만족한 여생의 회고록 같은 얼굴. (p.326)

이는 모두 독고준의 독백들을 옮겨온 것이다. 독고준은 분명히 가족은 없다고, 그것에 마음을 붙이지 않겠다고 엄숙히 선언했다. 그럼에도 첫 번째 인용문과 같이 가족을 원하고 다시금 가족을 얻어버린 상황은 어떻게 설명해야 하는가? 12장에서 ‘족보’를 찾아 P면을 찾았던 사정도 이와 연결되어 있다. 이는 지금까지 그가 ‘주체적’으로 가족을 거부했던 것이 사실 가족을 얻을 수 없었던 그의 삶을 추후에 소급적으로 그 위에 ‘주체성’을 발랐던 것에 불과했음을 보여준다.

그는 지나온 일에 관해서라면 어떤 방식으로든 주체성을 덧입힐 수 있지만, 미래에 대해서는 주체성의 도료가 채 마르지를 않기 때문에 외부적 질서로 인해 결정된, 결정되어가는, 저 ‘간헐’ 체제 속에서 갈광질광하는 것에 불과한 것이 아닐까? 그러므로 그는 체제와 자신을 합일시킨, 적어도 그 자신이 보기에는 그것이 가능했던 사람들에게 일종의 부러움, 아름다움을 느끼게 된다. 그의 체제 비판이, 자아 정립이 그렇게 철저했다면 그가 현호성에게 느끼는 저 존경심 비슷한 것은 설명하기 어려운 일이 된다. 아마 김순

임에 대한 동경의 마음과 김학과의 관계를 애써 끊지 않는 모습도 이러한 연장선상일 것이다.

그렇다면 독고준의 주체성은 어떻게 구성되었는지 조금 더 생각해보자.

고등학교에서 대학 초년에 걸친 시대에 그는 예고에 눈이 뻘었다. 여러 사람 가운데서 유독 귀여운 자기를 발견한 것이다. 민족도 일원도 국가의 일원도 그리고 가족의 일원이기도 전인 ‘자기.’ 그는 이 발견에 몸이 으스스하도록 감격했다. 그는 자기의 예고를 가꾸고 매끄럽게 다듬고 대뜸 눈에 뜨일 유별난 빛깔을 내게 하고 싶은 욕망에 사로잡혔다. …(중략)… 그는 닥치는 대로 책을 읽었다. 그에게 있어 책이란 계집애들에게 있어서의 크림이나 로션이나 루주 같은 것이었다. 속의 얼굴을 단장하는 일을 그는 스스로를 속이는 그럴듯한 대의명분 아래 진행시켰다. 역사든 철학이든 그는 짓이겨서 그, 속의 얼굴을 다듬는 데 썼다. 무엇 때문에 그처럼 미친 듯이 읽었을까. 아마 외로워서였다. 외로워서? 아마. (p.41)

그 두 가지 태도의 차이는 마치 『집 없는 아이』와 『강철은 어떻게 단련되었는가』 사이의 다름만 한 것밖에는 없었다. 소년 독고준은 그의 독서를 통해서 눈부시게 다채로운 현상現象의 저편에서 울리는 생명의 원原 리듬, 혹은 원原 태생을 찾아낸 것이었다. 어느 이야기나 같은 이야기였다. (p.48)

그는 여태까지 책 속에서만 살아왔다. 그것은 사람의 세계가 아니라 사람의 그림자의 세계였다. 그는 풀이나 나무나 꽃을 보아도 그가 읽은 책 속의 어느 것과 겨뤄보지 않고서는 그것들을 마음에 새겨둘 수 없었다. 예수교도가 성경을 통해서만 세계를 보듯이, ‘동무’들이 불세비키 당사黨史를 통해서만 역사를 보듯이, 소년 독고준도 그의 주인공들을 통해서만 세계를 받아들였다. 그것은 다 나쁜 것은 아니었으나 그렇다고 다 좋은 것은 아니었다. (pp.56-57)

그렇다. 이것은 문학이다. 타인이 쓴 글을 읽음으로써 그는 세계가, 그 안의 모든 다채로운 운동들이 언어화의 포섭 하에 굴복할 수 있음을 발견한다. 그는 부서진 학교의 교실 안으로 들어가 칠판에 ‘학교’, ‘부서진 학교’부터 ‘지도원 선생님’, ‘지도원’까지를 하나하나 써 본다.(p.59) 그는 언어를 매개하지 않고서는 세계를 인식할 수 없다.

그러면 여기서 조금 위험한 비약을 시도해보자. 언어화 가능한, 언어화된 세계는 이미 ‘언어’라는 측면에서 은유적 치환이 가능한 세계이다. 다채로운 현상의 저편에 존재하는 박동하는 물자체는 이 언어의 체계가 아니라

면 발상조차 가능하지 못할 고안물에 불과하다. 언어에 흠뻑 젖은 인간만이 그것을 새삼스레 발견하고 몸을 부르르 떤다. 주체, 예고의 가장 내밀한 이면과 피안의 초월적 세계가 만나는 것은 바로 이 지점이다. 내부적 초월성과 외부적 초월성이 어느새 한 몸이 된다. 독고준이 자유로울 수 있는 것은 오직 이 초월성의 은유작용을 근거해서일 뿐이다. 보편과 특수,의 어우러짐도 이를 통해서 가능하다고 생각될 것이다.

그리고 자유의 문제는 언제나 그 주체가 무엇을 행할 수 있는지, 윤리의 문제를 수반한다. 주체가 진정 자유롭다면 하지 못할 일이 무엇이겠는가? 기존의 윤리는 오직 위선일 뿐일진대 자유는 곧 악을 행할 자유일 수밖에 없다. 그러므로 이 초월성과 맞닿아 있는 (적어도 자기는 그렇게 생각하는) ‘초인’은 자신을 기존 윤리를 거부할 정당한 권리가 있는 것처럼 생각한다. 독고준이 현호성을 협박하려고 마음먹기 전 문득 『죄와 벌』의 라스콜리니코프를 운운하며 니체·도스토예프스키적 초인 상을 자신에게 씌우려고 노력해보는 것은 이런 이유가 배면에 놓여 있어서이다.

이경림의 연구는 이런 의미에서 독고준이 각 서사를 참고하고 그것을 부정하는 과정을 통해 기성의 윤리를 거부하는 움직임, 그리고 새로운 윤리를 탐색하는 움직임을 보여준다고 설명한다. 그리고 결국 드라쿨라에 이르러 그는 새로운 윤리를 창안하는 데 성공하게 된다는 것이다.⁷⁾ 그러나 필자로서는 이 결론에 고개를 갸웃 하지 않을 수 없는데 그가 독백하던 드라쿨라 경(經)의 말미는 “번역극에 출연하고 있었구나 아뵘싸 또 실수할 뻔했구나.”(p.361)라고 되어 있기 때문이다. 이런 소리를 하며 대뜸 독자의 김을 빼는 독고준의 탄식을 읽고도 그 드라쿨라의 서사가 어떤 반-윤리의 정점으로 가능하다는 해석을 내리는 것은 자의적이라는 인상을 지우기가 어렵다. 그의 ‘거부하는 움직임’에는 종착역이 존재하지 않는다.

여기에서 다시금 독고준이 처한 어려움이 드러난다.

지난해 어느 날, 그 당중을 찾아낸 밤에 그의 머릿속에 떠올랐던 음모는 그 후 더

7) 이경림, 「서사의 창조에 의한 자기 정위(定位)의 원칙」, 『한국현대문학연구』 42, 한국현대문학학회, 2014.

자라지는 못했다. …(중략)… 현호성이라는 인물을 비열한 악한으로 색칠을 하고, 그러한 악한을 괴롭힌다는 일은 조금도 나쁜 것이 없다는 논리를 만들어내려고 했으나 왜 그런지 사무쳐지지 못했다. …(중략)… 무너진 까닭이 중요하다. 현호성이 나쁜 인물이 아니라는 뜻인지, 아니면 그는 나쁜 인물이지만 독고준에게 용기가 모자랐다는 뜻인가가 말이다. 아마 후자後者일 것이다. …(중략)… 돈이 마련될 가능성은 거의 없었다. 그러자 다시 당중은 그를 유혹하기 시작했다.

현실의 엄혹함은 그에게 이런 말장난에 안주할 수 없게 만들기 때문이다. 그에게는 “밥이란 물건이 그렇게 중요한 것”(p.75)임을 깨달았던 적이 있다. 그는 현호성을 헐박하겠다고 마음을 먹은 뒤에도 그저 머뭇거린다. 그러다가 결국 그에게 결행의 등떠림은 생활의 어려움, 궁핍으로부터 오게 된다. 그 후로도 그는 이런 저런 말로 자신의 기식행위를 정당화하려 하지만 이는 사실 기만에 다름 아니다. 심지어 그는 마지막 장에 이르러 “이 집을 나가는 말인가”(p.383)하고 자문하고서도 그 문 밖을 나서지는 못한다.

더하여 이 초인 상은 현실의 침입을 받지 않아도, 자족적이기도 어려운 것이다.

신화의 부재란, 사실은 역사의 부재였던 것이야. 언어는 생산하지 않아. 다만 역사 행동만이 생산해. 언어는 그 생산고(生産高)를 기록할 뿐. Elizabethan Age라는 말이 풍기는 뉘앙스는 결코 기계적인 실러블의 배합의 결과가 아니라 구체적인 문화 사적 부호인 거야. 그것은 Elizabeth가 아니라도 좋아. 가령 Bulldog이라도 좋아. 그렇더라도 그 시대가 동일한 것인 이상 우리는 Bulldog Age에서 Elizabethan Age와 동일한 심상(心象)을 받을 게 아닌가? (p.19)

그는 여전히 소설을 탐독했으나 소년 시절처럼 빠져들 수 없었다. 다 거짓말이고 가슴에 오지 않았다. 사실은 그 자신의 속이 비어 있는 것은 생각지 않고 소설 속에서 소설을 찾자는 데 까닭은 있었으나 그의 가슴에서 정작 활활 타오를 그런 불길은 없었다. (p.82)

왜냐하면 언어 자체가 그에게는 불충분한 것이기 때문이다. 그는 언어의 바다에서 허우적거리나마 자유를 만끽하고 싶어 하지만, 동시에 언어란 부표에 불과하다는 것을 직시하지 않을 수 없다. 독고준이 여기서 처한 어려움은 언어에 속박되었다는 사실을 깨달았으면서도 그 사실조차 언어로만 표

상해야 한다는 사실에 있다. 그럼에도/그러므로 언어를 매개로 한 이 유아적 주체는 다른 이들은 [심지어 자신조차도 “풀어보아야 할 암호에 지나지 않”(p.275)게 되어 이해할 수 없는 말뭉치들만을 꾸역꾸역 토해내기에 이른다. 그가 현호성에게 자신을 의지한 이후 소설을 쓰려고 마음을 먹는 것도 이와 연관이 없지 않다.

그러면 여기에서 독고준이 왜 언어를 매개로 한 유아론으로 나아갔는지 하나의 단서를 제시할 필요가 있을 것이다. 계속해서 강조했듯이 필자에게는 그의 자아 정립을 시대가 부과한 선택의 문제를 결연히 거부한 주체적 용단으로 볼 생각이 없다.

비록 소년일망정 준에게도 박해의 시련이 있었다. 학교에서 소년단 집회가 열릴 때마다 그는 이단심문소(異端審問所)에 불려나간 배교자의 몫을 맡아야 했다. … (중략)… 그의 반동적 가족 성분에 연결돼서 검토되고 냉혹한 자기비판이 강요되었다. (p.28)

지금 생각하면 아버지는 월남한 이후 줄곧 뉘우치고 계셨던 것이 분명하다. 이북에 있는 과수원에서 가족들과 같이 사상이고 뭐고 아무도 다치지 말고 살 수만 있었다면 그는 그쪽을 택했을 것임에 틀림없다. 물론 ‘동무’들이 그렇게 놔두지 않아서 넘어온 것이지만. (p.77)

독고준의 고독. 그는 고독한 인간이다. 독고준이 행한 책의 세계로의 망명의 주된 이유는 학교에서 지도원 선생과 학우들의 ‘박해’를 견딜 수 없어서였다. 그가 ‘배교자’의 몫을 역지로 떠맡은 이유는 아버지가 월남을 했기 때문이었다. 아버지가 월남을 한 이유는 결국 공산당에게 봉건 지주라는 비난을 받았기 때문이다. 독고준의 가족이 파괴된 것도, 그 자신이 체계와 융합하지 못하고 겉돌 수밖에 없게 된 것도 사실은 그가 결정했던 일이 전혀 아니다. 그가 내리는 방법적 회의의 칼날은 그가 휘두른 것이 아니다. 그는 그렇게 되도록 되어있었던 결정론의 세계에 내던져진 것이다. 위의 두 번째 인용문은 비단 독고준의 아버지가 품은 바람만은 아닐 것이다. 독고준 또한 계기만 있었다면 얼마든지 고향에 남아 다른 학우를 박해하지 않았을 이유가 있는가?

그러므로 독고준의 자아 세우기, 자신의 이름으로 서명하겠다는 선언은 사실 다분히 형식주의적인 움직임일 수 있다. 이는 지금까지 거부당해왔던 그의 역사를 사실 ‘내가 한 것’이라고 말하는 것, 피동을 능동으로 바꾸는 것이다. 그는 오직 거부를 수단으로 하는 부정성의 화신으로 거듭났을 따름이다. 지적해두고 싶은 점은 그의 이 부정하기로 구성된 주체성, 그 형식주의가 사실은 역사의, 시간의 침입에 의한 산물이었다는 점이다. 하나의 형식은 ‘언제나’ 그 무시간성을, 물역사성을 자신의 치장으로 뽐내려 하지만 그것이 사실은 이미 역사의 산물이었다는 기묘한 전도가 독고준에게서 드러난다.

여기서 잠시 1장의 한 장면을 인용해 보자.

“아, 그거. 양치질할 때 쓰는 컵이야. 치약일 거야.”

“자식이, 무슨 사람이 그래.”

학은 종으로 컵 가장자리를 되게 문질러댔다.

“아주 깨끗한 채하는데? 세균과 망상의 덩어리면서.”

“편소리 마. 더러운 건 더러운 거야.”

그들은 또 한 번 웃었다.(p.8)

소설의 초반에 지나가는 장면일 뿐이지만 이 장면은 독고준의 성격을 정의하는 재미있는 일화로 기능할 수도 있다. 독고준은 자기 앞에 놓인 타자의 부정성을 지적하면서 이죽거리지만, 그래서 자신의 말하자면 ‘주체성’을 보이려 하지만, 우리는 여기에서 김학을 따라 ‘더러운 건 더러운 것’이라는 응답을 해볼 수도 있을 것이다.

지금까지 서술한 내용은 독고준이 서로 합치될 수 없는 모순된 명제들 사이에서 진동하는 유아론적 주체라는 주장이었다. 이것은 구재진의 연구에서 독고준을 데카르트적 주체나 나르시스트로 여긴 것과 궤를 함께할 수 있을 것이다.⁸⁾ 그런데 독고준은 왜 절대자를 찾으려 하는 것일까? 간단히 설명하자면, 그것은 독고준 자신이 불감증이기 때문이다. “거기를 건드리면 울

8) 구재진, 「최인훈의 『회색인』 연구」, 『한국문화』 27, 서울대학교 규장각 한국학연구원, 2001.

고 웃고 발정하고 손톱을 박아오는 그러한 지역”(p.17)이 그에게는 없다. 없어졌다. 아무리 벽벽 긁어도 남의 다리밖에는 긁을 수가 없다. 잇을 만하면 등장하면 성적 비유들이 동물로서의 인간 독고준의 어떤 지위에 대해 말해주지 않는가?

그렇다면 도리어 여기서 물어야 할 것은 왜 독고준은 자신의 불감증을 독자 일반의 것으로 확대시키는가이다. 어쨌든 김순임, 김학, 현호성 등의 나름대로는 자기 다리를 긁는 것처럼 보이는 인물들이, 아니면 남의 다리를 긁고도 시원하다고 여기는 것처럼 보이는 인물들이 텍스트 안에 이미 존재하고 있지 않은가? 그들의 주체성을 기만적이라 판단하는 독고준은 도대체 어떤 자격으로 그것을 행하는가?

그렇기 때문에 이것은 결국 커뮤니케이션의 문제로 귀착한다. 내가 “책상”이라고 부르는 것을 저기 서 있는 사람도 “책상”이라고 부를 것이라는 확신의 문제. 이러하므로, 세계와 역사를 대하는 관점이 어떠한지, 그리고 그것을 어떻게 타인과 교환할 수 있는지 살펴보는 것이 중요해진다. 김학과 독고준을 두 축으로 하여 각자가 설파하는 혁명 가능성의 논의를 따라가 보자.

III. 시간과 사랑, 역사와 혁명 - 무엇을 할 것인가?

왜 등장인물들, 특히 김학을 중심으로 하는 ‘간헐 세대’의 동인들이 혁명을 요청하는지 먼저 생각해볼 필요가 있겠다. 사실 이는 간단하다. 소설의 시간적 배경인 1958~59년 남한의 상황이 혁명을 거치지 않으면 구제조차 불능했던 무저갱의 암흑 상태였기 때문만이 아니다. 이 소설이 1963년에 연재된 것이고, 1960년에 4.19 혁명이라고 하는 사건이 일어났다가 그것이 5.16 군사‘혁명’으로 좌절된 역사적 경험이 있었기 때문이다. 그런 의미에서 『회색인』이 “4.19에 대한 문학적 진단”⁹⁾이라고 권보드래의 연구가 주장한

9) 권보드래, 「최인훈의 『회색인』 연구」, 『민족문화사연구』 10, 민족문화사학회, 1997, p.226.

것은 타당해 보인다. 등장인물들은 혁명의 가능성과 불가능성, 필요성과 불필요성을 논하지만, 이게 얼마나 시치미를 뚝 하고 떼어 놓은 언행인지 새삼 가늠해보아야 한다. 독고준은 4.19가 일어났음을 알면서 혁명의 불가능성을 설파하고 김학은 5.16이 일어났음을 알면서 혁명의 필요성을 역설했던 것이다. 이 ‘배우’들은 자신의 대사를 온전히 믿지 않고 있다. 독자들은 이 텍스트의 시공간적 배경을 곧이곧대로 받아들여서는 안 된다.

이를 염두에 두고서 각 인물들이 가진 현실인식이 어떠했는지 살펴보자.

밤이 깊어지면 이 집에서는 남모르는 의식儀式이 벌어졌다. …(중략)… 그들은 깊은 밤에 보내는 남한의 대북 방송을 듣는 것이었다. 자유로운 조국. 민주주의의 나라. 유토피아…… 그것은 아버지의 목소리였으며 사랑하는 사람의 목소리였다. …(중략)… 준 자신은 그때 모르는 일이었지만 당시 북한에는 이 같은 밤의 의식儀式을 자내는 사람이 무척 많았다. 소문은 소문을 낳고 그러한 사람들의 티 없는 가슴속에서 남조선은 이 세상에 없는 번영을 누렸다. (pp.25-27)

남한 사회는 한국이 여태까지 겪지 못한 새 사회로 변모하는 중이었다. 돈이면 그만인 사회. 적당한 걸치레와 브레이크를 걸 수 있는 전통도 없는 채 자본주의의 가솔린 땀새나는 사회로 변해가고 있는 속에서 그는 낙오자가 되었다. 약해진 아버지는 어린 아들을 데리고 곧잘 심각한 이야기까지 나누는 것이었다. (p.77)

그러나 식민지 없는 민주주의는 크나큰 모험이다. (p.11)

독고준에게 있어 당대 한반도의 정세는 이러한 것이었다. 북조선의 체제는 그로부터 아버지를 앗아갔다. 물론 본인은 이를 “어찌 보면 그리 나쁜 것은 아니었다”(p.25)고 회고하지만 이는 소년 독고준이 자신의 생활에 닿는 지점에만 눈을 돌리는 버릇 이상이 아니다. 더하여 아버지의 월남으로 인하여 그에게 가해진 박해가 시작되었다는 사실도 지적해 둔다. 북조선은 가족을 붕괴시키는 곳이었다. 남한은 ‘유토피아’로 표상되기에 이른다. 그러나 남한은 그런 동화 속의 세계가 아니었다. 현호성과 같은 기만자만 득세하는 세상이었다. 이 체제에 ‘속았다’는 감정이 독고준에게 의심의 단초를 제공했음지도 모를 일이다.

그런가 하면 독고준이 『갈힌 세대』에 투고한 글을 읽어보면 민주주의의

체제가 자족적일 수 없음을 드러내는 인식이 드러난다. 당시의 남한 사회에서 민주주의가 제대로 작동하지 않는 이유는 식민지가 없어서였다는 것이다.

사실 이것은 조금 아리송한 구석이 있는 주장인데 당장 한반도를 강점했던 일제가 전혀 민주적인 국가체제가 아니었다는 점에서 그러하다. 아마도 독고준의 눈은 서구의 제국주의 국가들을 향하고 있는 것인가? 셰익스피어와 정송강을 비교하는 것에서 저 찬란했다는 대영제국의 영광을 혹여 참조하고 있는가? 그러므로 이 글이 독고준이 품은 생각을 정확하게 보여주리라고 기대해서는 안 될지도 모른다. 김학에게 반대하는 것을 쾌감으로 삼는다고 읊조리는 독고준이 김학이 주축이 된 동인지에 애써 글을 투고했다는 사실부터 이 글이 지닌 미묘한 거리감을 보여준다고 생각해볼 수 있겠다. 다만 ‘사랑과 시간’에만큼은 독고준도 일정한 무게감을 부여하려는 것으로 보이는데 이에 대해서는 조금 뒤에 논해볼 여지가 있을 것이다.

앵무새처럼 한 가지 말만 하라. 이것이 정부의 요구야. 인생과 정치를 좀 다원적으로 보는 것은 우리 사회에서는 여전히 터부에 속해. …(중략)… 또 사람들은 이렇게 말해. ‘그분이야 어디 나쁜가. 주위의 간신놈들이 나쁘지.’ 이것 봐, 간신이란 말일세. 민주 국가의 대통령의 보좌관들을 부르는 데 쓰인 이 전 시대적 용어를 좀 보게나. …(중략)… 한국의 민주주의가 이토록 썩은 데는 선거 제도에 책임이 있어. 서양에서는 오랜 세월을 두고 싸워서 얻은 선거권이 우리 경우에는 혈값으로 선사되었거든. (pp.94-95)

‘빨갱이’가 그 자리를 메웠어. 오늘의 불행을 만들어준 나쁜 이웃에 대해서 이렇게 어물어물 감정 처리를 못 한 채 흘려버리는 것은 기막힌 일이야. 강간당하고도 해 웃는다면 말은 다한 것 아닌가. (p.101)

1959년은 이른바 2·4궐동의 떠들썩한 소문을 안고 시작되었다. …(중략)… 그렇다고 해서 2천만 국민이 모두 다 이 일에 비분강개해서 인심이 뽕뽕해 있었다고 생각하는 것은 잘못이고 사실 그렇지도 않았다.(p.175)

첫 번째와 두 번째 인용은 ‘간헐 세대’ 동인들의 대화 중 한 도막씩 옮겨 놓은 것이다. 21세기에 이르러서조차 적용 가능한 구태의연을 1960년대 초

에 집필된 소설에서 읽는 참담함이 있다. 여기서는 정치 체제가 제대로 기능하지 못하고 민족적 원한을 일단락 짓지도 못한 채 억눌러야 하는 당시의 상황을 설명하고 있다. 그런가 하면 세 번째 인용은 7장의 도입부에서 2.4 보안법 파동에 대해 한마디 하는 화자의 서술이다. 민주주의의 기능부전은 분명하게 작중 인물들 모두에게 인지되고 있다.

재미있는 점은 식민지 경험, 분단 체제, 한국전쟁, 이승만 정권의 독재 등 이미 많은 사람들이 고통에 신음할 이유로 (정당하게) 내세웠고 내세우고 있는 상황들을 텍스트는 직시할 생각이 크게 없어 보인다는 것이다. 한국전쟁도 민족상잔의 비극보다는 독고준 개인에게는 그저 일어나는 일 정도에 불과했던 것으로 표상된다. 그는 심지어 “이 전쟁이 오래 계속되기를”(p.46) 바라기도 한다. 그러므로 화자는 독자에게 혁명이 일어나지 않으면 절대로 안 될 시대의 비참과 참혹을 제공해줄 생각이 없어 보인다. 그런 내용을 구구절절이 설명할 필요를 느끼지 않은 것인가? 혹은 기술했듯 이미 혁명이라 불릴만한 사건이 일어난 이후 그것을 진단하기 위하여 잠시 거리를 둔 것인가?

각자의 상황인식이 이러한 가운데 혁명이라는 관념을 어떻게 바라보는지는 독고준과 김학 사이의 첨예한 대립점이다. 가능성의 측면과 가치의 측면을 나누어 생각해볼 수 있겠다. 혁명은 가능하거나 불가능하고 해야 하는 일이거나 해서는 안 되는 일이다. 독고준은 혁명을 불가능할 뿐더러 가능하더라도 할 필요도 없는 것이라고 생각한다. 김학은 혁명을 불가능할 지도 모르지만 해야 하는 것이라고 생각한다. 그리고 해야 하는 일이기 때문에 불가능할 지도 모르는 이 불확실성을 뚫고 나갈 힘을 얻을 수 있다고 생각한다. 먼저 혁명은 왜 ‘안 되는’가?

70 평생을 조국에 바친 노지사(老志士)의 말로, 그런 기사를 대할 때마다 소름이 끼치더군요. 무슨 오산이었을까 하고, 당자는 그만두고라도 사랑하는 이를 밤낮 꿈속에서만 만난 그의 아내며 학교 교육도 제대로 받지 못한 자녀들은 누가 갚아줄 니까? 그런 것도 보람이라고요? 거짓말, 가장 나쁜 거짓말입니다. 그런 거짓말만 해왔기 때문에 이 꼴인지도 모르지. …(중략)… 그는 학을 공격하고 빈정거리고 비웃으면서 어떤 쾌감을 즐겼다. …(중략)… 회색의 의자에 깊숙이 파묻혀서 몽롱한

눈으로 세상을 바라보기만 하자는 이 몸가짐. 그러면서도 학의 말에 반발하고 있고 그들이 만들고 있다는 모임에 껴들 생각이 미치곤 한다. 나라는 놈은… (pp.83-84)

우리들의 이 현실은 혁명도 불가능하도록 되어 있어. 혁명이란 늘 극도로 썩은 정권이 극도로 포학을 부릴 때에 일어나는 게 통례였어. 오늘날 우리가 눈앞에 보고 있는 현실은 프랑스혁명이나 러시아혁명 당시의 상황과 근본적으로 다른 점이 세 가지가 있어. 첫째는 전자의 두 혁명은 모두 지배계급이 달라진 혁명 - 계급혁명이었어. …(중략)… 둘째 원인은 국내 정치와 국제 정치와의 떨어질 수 없이 맺어진 연대 관계 때문이야. …(중략)… 이런 데서는 절망감이 생기지 않아. …(중략)… 셋째 번 이유는 국토의 분단 때문이야.

혁명에는 들고일어난다는 것보다 더 중요한 것이 있어. …(중략)… 그게 무엇인가? 세 세력이야. …(중략)… 즉 혁명은 사상과 엘리트와 대중의 삼중주라고 할 수 있어. 이 셋 가운데 어느 하나가 빠져도 혁명은 성공하기 어려워. …(중략)… 그러니까 자네들이 한국의 희망이야. 자네들은 얘기술이야. 비록 스스로 민주주의를 혁명으로 택할 기회는 없었고, 앞으로도 없다 할지라도, 적어도 민주주의는 당연한 것이라는 교육을 받고 자랐고, 앞으로도 그럴 것이기 때문이야. 이게 귀중해. (pp.208-211)

독고준이 사회를 바꾸기 위한 노력을 비판하는 지점은 제법 간단하다. 우선은 그것이 개인적인 측면에서 소위 생활의 논리에 반하는 것이기 때문이다. 지사들은 일상을 영위하지 못한다. 여기서도 독고준은 생활의 논리에 흠뻑 젖은 인간이 아닌 주체에 그것을 자신의 몽둥이로 택한다. 자신이 거리를 둔 논리를 다른 논리에 거리를 두기 위하여 사용하는 모습은 지금까지 많이 지적한 것이었다. 또 그것은 김학의 입장이기 때문이다. 독고준은 김학을 대하며 자신을 반대 항에 세움으로써 주체적 움직임을 드러낸다. 과연 혁명이 일어나기는 어려워 보인다는 점이 그에게 분명히 유리하게 작용한다.

두 번째 인용문은 ‘간헐 세대’ 동인들의 대화 중 김정도가 상황을 정리하며 한 말에서 따온 것이다. 결국 이 내용대로라면 혁명이 불가능한 이유는 현재의 상황이 결정되어 있기 때문일 것이다. 혁명이란 정의상 거대한 단절을 의미하는바, 그런 단절이 가능하리라는 기대를 낙담시키는 현재의 질서를 똑바로 응시하자는 말이다. 체계를 뒤엎을 수 있는 가능성이 이미 차단

되어 있을 때, 이것이 참기 힘든 것인지 참을 만한 것인지를 여부는 이미 둘째 칠 문제가 된다.

세 번째 인용문은 황 선생이 김학에게 건넨 말 중 일부이다. 황 선생은 혁명이 당대 남한에서 가능하지는 않지만 민주주의의 기치가 자연스럽게 사회에 녹아내릴 것을 기대하고 있다. 이 입장에 따르면 현재의 질서가 아무리 꼭 짜여 있더라도 이에 절망하지 않고 이념적 목표를 세워둔 후 점진적으로 사회가 개량될 것을 믿어야 한다.

그러니까 혁명만을 시대에 요청해야 할 만큼 시대는 어둡지는 않고 사람들의 인식은 혁명을 요청하지 않고 있으며 진단을 거듭할수록 혁명의 불가능성이 포착되는 상황 속에서 어떤 대안이 가능하겠는가? 김학은 이에 (그럼에도 불구하고) 혁명을 요청하고 독고준은 사랑과 시간, 황 선생은 불교를 제시한다.

김학이 혁명을 요청하는 논리는 사실 굉장히 형식적이다.

혁명이 가능했던 시대라는 건 어디도 없었어. 그래서 혁명이 일어났던 거야. 이런 역설의 논리는 인간의 의지에 의해서만 뚫렸어. 그 의지의 발동을 망설이는 것을 나는 비겁이라고 부르는 수밖에 없어. (p.21)

그러나 사람은 콩도 아니고 팥도 아니야. 역사는 콩밭도 아니고 팥밭도 아니야. 그게 자연과 역사가 다른 점이 아닌가. 인간의 역사에는 혁명이 있지만 자연에는 마멸이 있을 뿐이야. (p.93)

절망의 조건은 비록 바깥에서 올는지 모르지만, 절망하는 주체는 어디까지나 우리 자신이라는 걸 알 필요가 있어. 우리들의 현실이 아무리 괴기하고, 따라서 반응하기가 어려운 것일지라도, 그것은 노력을 포기하는 이유는 되지 않아. (p.99)

물론 김학이 혁명을 주장하는 이유에는 (어쨌든) 시대가 그것을 요청하기 때문이라는 대의가, 적어도 자신의 진단이 아마도 숨겨져 있을 것이다. 그런데 김학의 논의는 언제나 그 이미 모든 질서가 결정되어 있으며 혁명이 일어날 조건 중 하나일 수많은 사람들의 비분강개(悲憤慷慨)가 사실은 지금으로서는 불가능함을 지적하는 ‘상대방’의 주장에 반박하는 방식으로만 제시된다. 그리

고 그 혁명의 가능성을 뒷받침하는 것은 언제나 인간의 자유이고 그로부터 말미암은 역사의 자유이다. 모든 불가능성이 다시금 어느새 그 불가능성을 뛰어넘어야 할 가능성의 근거가 되는 역설의 형식, 바로 이것이 김학은 인간의 자유라고 상징하는 셈이다. 인간의 자유는 그 실패조차 미리 재단할 수 있어야만 진정한 자유다.

허나 김학 또한 이것이 얼마나 허망한지 알고 있다. 어떤 불가능성을 대면한 이후 슬쩍 ‘그럼에도 불구하고’ 한 마디를 끼워 넣으면 되는 형식주의는 사실 아무 것도 이루어내지 못한다. 무엇보다 이런 형식주의는 그 도달점을 무엇으로 설정하는지에 아무런 구애를 받지 않는다. 팔굉일우의 평평한 세계조차 이런 방식으로 추구하지 못할 이유가 있었겠는가? 황 선생과 김학의 대화에서도 드러나지만 결국 혁명의 기획, 그 세부내용이 전제되지 않으면 아무런 소용이 없다. 그리고 김학은 사실 텍스트 내에서 혁명에 대해 저 형식주의만을 견지하고 있을 뿐이다. 적어도 김학 식 혁명의 전모를 파악할만한 근거를 찾기는 어려워 보인다.

그러면 독고준이 제시한 사랑과 시간은 어떻게 이해해야 하는가? 최현희의 연구에서는 독고준의 사랑은 가라타니 고진의 자본-네이션-국가라는 보로메오의 매듭, 삼항체계를 뛰어넘는 진정한 혁명의 이름에 어울리는 개념이라고 격상된다. 상징적 질서에 포섭되지 않는 주체의 잔여분, 잉여인 ‘개별성’을 직시할 수 있기 때문이라는 것이다.¹⁰⁾ 그러나 이러한 결론은 잠정적으로 보류해야 한다. 초월하는 기표를 상징하는 것의 허망함을 바로 위에서 김학의 혁명에 대해 말해두었는데, 그것이 애써 ‘사랑’이어야 할 이유 또한 찾기 어렵다고 필자는 생각하기 때문이다. 독고준이 보편과 특수이 이항대립에서 오직 특수에 대한 정향을 드러내기 위하여 사랑을 제시했다면, 그리고 보편을 걸머질 수 없어 괴로워하는 것이 『회색인』의 주제이자 독고준의 고뇌일진대, 이런 메타적 상승작용은 허용할 수 없다.

그러면 왜 하필 시간도 아니고 사랑도 아니고 ‘시간과 사랑’인가? 여기서 한 가지 짚고 넘어가고 싶은 점은 시간은 인간 행위의 토대라는 사실이다.

10) 최현희, 「내셔널리즘과 사랑」, 『동양학』 44, 단국대학교 동양학연구소, 2008.

그러니까, 만주군 장교를 해도 시간은 가고, 전쟁을 해도 시간은 가고, 부절 선거를 해도 시간은 가고, 자국민을 학살해도 시간은 가고, 혁명을 해도 시간은 가고, 쿠데타를 해도 시간은 가고…… 그러므로 독고준이 말한 것은 그것을 바탕으로 깔았으니, 결국 사랑을 하자고 말한 것이다. 위의 최현희의 연구에서도 오직 사랑에 관해서만 논구한 것은 이런 이유일 것이다. 시간에 대하여 말할 필요는 아무래도 없다는 것. 그렇다면 이 사랑은 무엇인가? 조금 단순하게 생각해 보자. 사실, 독고준의 언행만 살펴보아서는 여인의 입술이나 탐하는 행위인 것 같기도 한 게 사실이다. 어차피 가는 시간, 어차피 보내야 할 시간, 기왕인데 사랑을 하면 더 재미있게, 소위 ‘시간 가는 줄 모르고’ 보낸다는 의미인 셈인가? 그는 실제로 김순임을, 이유정을 일종의 노리개로 생각하는 모습을 종종 보이지 않았던가? 물론 이것은 과도한 단순화와 무리한 왜곡이겠으나, 작중 끊임없이 독고준이 환기하는 생활인의 일상에 대한 강조를 근거로 했을 때 이것은 자연스러운 사람과 사람 사이의 친밀함을 가리키는 것으로 생각하는 것이 차라리 무방할지도 모른다. 독고준에 의하면 혁명을 하는 사람은 사랑을 할 수 없다. 김학이 연애에 있어서는 속맥으로 묘사되는 인물인 것과 연관이 없지 않을 것이다.

황 선생의 불교는 지금, 여기를 중시하는 사고이다. 본문을 인용해보자.

기독교에서의 개인(個人)은 완전히 수학적인 동질성(同質性)을 가지고 있어. 이것은 신(神)의 시점(視點) 위주이기 때문에 그래. 그러나 인연의 사상을 따른다면 이 세상 사람은 똑같은 사람이 하나도 없어. 이것은 그 개인의 시점에서 보기 때문이야. …(중략)… 불교가 가르치는 사랑은 어느 때 어느 장소에서 가장 가까운 사람을 사랑하라는 것이지. …(중략)… 불교의 사랑은 이렇게 실천적이고 구체적이어야. (p.224)

과연 『회색인』의 문제의식 중 하나는 보편과 특수을 어떻게 조화시킬 것인가이다. “보편과 예외의 황홀한 일치. 그것만이 구원이다.”(p.271)라고 독고준은 읊조린다. 이 질문을 대함에 있어 독고준은 보편으로 상승하기에는 특수가 발에 묶여 어쩔 줄 몰라하고 김학은 그 족쇄조차 상승의 수단이 된다는 입장을 내비친다. 그런데 황 선생은 ‘종교’라는 이름의 무한자를 담지

하면서 그 종교 중에서 역사적으로도 ‘우리 것’이기까지 했던 불교를 토대로 이 보편과 특수를 융합시켜보려 한다. 살에 맞는 영역에 가장 충실하기를 명령하는 이 ‘형식’의 발견은 분명 독고준이 말하는 사랑을 보충할 수 있을 것으로 보인다.

그리고 ‘부정하기’를 자신의 행동양식으로 삼는 독고준이 김학으로부터 황 선생의 이야기를 전해 듣고는 “김학도 늙으면 그렇게 될 테지”(pp.266-267) 하고 간단히 기각한 것은 물론이었다. 그러므로 문제가 발생한다. 사랑을 할 수 없는 ‘미래의 혁명가’ 김학은 “집단도 아니고 에고도 아닌 중간형”(p.114) ‘동인’을 만들고 사랑을 찬미(?)하는 독고준은 결국 유아론의 집에 갇히게 되는 역설이 그것이다.

그들의 소통은 언제나 ‘나도 당신의 입장을 알겠다. 그럼에도 불구하고……’의 형식, 그 고집으로만 이루어진다. 독고준은 김학의 입장을 간단히 기각하지만 김학은 독고준의 입장을 제법 고심하는 듯이 보인다는 점 정도는 지적해볼 수 있을 것이다. 여하간 그들은 소통하지 않는다. 이는 독고준도 김학도 화자(아마 최인훈)의 소크라테스는 되지 못한다는 사실에서 기인할 것이다. 여기서 잠시 텍스트의 화자의 존재에 대해 말해보아도 좋을 것이다.

이 소설은 3인칭 전지적 작가 시점의 형식을 하고 있다. 화자가 존재하고, 이 화자가 인물들의 언행을 독자에게 일러주는 셈인데 간혹 화자가 자신의 생각을 드러내는 부분이 있다. 이를 인용해보자.

먼저 들어간 것이 있는 학은 꽤 취하는 모양이었다. (p.15)

이렇게 해서 독고준의 에고는 이웃 에고에게로 연대의 손을 뻗친다. 그의 에고와 이웃 에고와 별하늘. 이 세 개의 점을 연결한 삼각형 속에서 그는 외로움과 싸웠다. 청년 시절에 흔히 있는 대로 독고준도 체계體系에의 집념에 사로잡혀 있었다. …(중략)… 여러 가지 구불구불한 잡담을 다 제하고 간단히 말한다면 그는 외로웠기 때문에 별하늘을 사랑하게 되었고 뒤늦게는 사람을 사랑하고 싶어졌다는 말이 되겠지만, 간단한 일을 간단히 생각지 못하는 것이 그 나이의 병일진대 그런 호걸스런 충고는 독고준에게 아무 쓸모도 없다. (p.81)

1959년 봄. 이 땅에 혁명이 일어날 것 같은 낌새는 보이지 않는다. 계룡산(鷄龍山)이 울기 전에는 막무가내일 것이다. (p.177)

첫 번째 인용은 김학의 일장 연설(?) 이후의 서술이다. 왜 화자는 김학의 입장을 진지하게 받아들이 필요가 없다고, 그저 주장일 뿐이라고 선을 긋는 것일까? 그런가 하면 두 번째 인용에서는 독고준의 고민이 간단한 일을 간단히 생각지 못하는 치기일 뿐이라고 묘사하는 것을 확인할 수 있다. 세 번째 인용은 1960년의 봄을 알고 있는 화자가 1959년의 봄에는 혁명의 불가능함을 논하고 있다. 이정도면 뻔뻔할 지경이다. 더하여 화자가 직접적으로 목소리를 드러낸 것은 아니지만 지적해줄 만한 부분이 있다. ‘개’의 존재이다.

그러고는 그녀를 미친개처럼 키스하였다. (p.12)

황 선생은 문득 말을 맺고, 몸을 벽에 기대면서 지그시 눈을 감았다.

경.

경.

경.

멀리서 개 짖는 소리가 뚜렷이 들려온다. 겨울밤이 깊은 것이다. (p.226)

준은 문 앞에 우두커니 서 있었다. 한참 만에 빙글빙글 돌아가는 머리를 두 손으로 짚으며 그는 2층 계단을 한 발자국 한 발자국 올라갔다. 속으로 중얼거리면서. 나는 개다. 나는 개다…… (p.308)

개는 대상의 무가치함을 드러내기 위해 종종 서술에 이용되기도 한다. 실제로 세 번째 인용에서 독고준은 현호성의 집 안에서 자신이 ‘베스’의 위치를 차지한 것에 불과하다는 자조를 흘리고 있다. 여기서 주목하고 싶은 것은 두 번째 인용인데 여기서의 물음은 왜 황 선생의 이야기가 끝나고 나서 하필 ‘개의 소리’가 들려왔나는 것이다. 겨울밤의 고요함을 알리는 장치일 수도 있겠으나, 들려온 것이 바람소리도 물소리도 고요한 적막도 아닌 개의 소리임이 화자의 조소(嘲笑) 비슷한 것으로 느껴진다면 너무 무리한 해석인가?

이런 내용들을 바탕으로 여기서 주장하려는 바는 화자가 자신이 서술하는

인물들을 그다지 진지하게 생각하지 않을 가능성이 있다는 것이다. 작중의 인물들이 가진 입장의 고정성과 그것에서 거리를 두었음이 분명해 보이는 화자의 태도 모두 서론에서 말한 이 ‘거리두기’의 태도를 드러내고 있다.

그러면 왜 텍스트는 이런 태도를 계속해서 독자에게 보여주려고 하는 것일까? 주요 인물들이, 심지어 텍스트의 화자조차, 상대의 입장을 확인한 이후 그것을 “그럼에도 불구하고…”라고 말하며 부정하는 태도, 이런 동어반복만이 횡행하는 세계가 왜 그러지는가? 그것은 이 세계의 근본에 우발성이 자리하기 때문이다.

인과적 설명이란 건 결국 순환논법에 지나지 않아. 그렇게 됐기 때문에 그렇게 된 것이더라는 말에 귀착한단 말일세. 달리도 될 수 있는데 그렇게 됐다 하는 건, 그렇게 때문에 그렇다는 말이 아닌가. 역사를 인과적으로 풀어보려고 할 때 근본적으로 막히고 마는 벽, 그것을 나는 역사의 근본 우연이라고 부르고 싶다는 말이야. (p.204)

황 선생이 설파하는 역사의 원原우연이다. 다른 말로는 우발성이라고 말할 수 있을 텐데, 이는 인과적 설명인 ‘어떻게’를 아무리 캐 보아도 ‘왜’가 나오지 않는다는 말이다.¹¹⁾ 왜 하고 많은 가능성 중에서 일본이 열강이 되는 역사가 일어났는가? 그것만큼은 알 수가 없다. 그런데 이 질문은 이상한 질문이다. 애초에 그 ‘왜’를 물을 수 있는 것은, 그리고 그것이 대답되기 어려운 이유는 이미 ‘어떻게’의 계열이 이루어졌기 때문이다. ‘달리 된다’는 것은 ‘그렇게 됐다’를 전제 한 이후에 가능한 말이다. 역사는 진행하고, 오직 운동만이 있을 뿐이다. 이것이 시간의 문제이다. 그리고 이 운동의 논리가 결국 개별자들의 난맥상일 따름이기 때문에 진정한 소통은 사실은 가능하지 않게 된다. 소통이 가능했다면, 이미 그들은 개별자들이 아닌 썸이지 않은가? 소위 ‘정반합’이 가능해야 하지 않은가?

여기서 독고준의 소설작업을 잠시 문제삼아보아도 좋을 것이다. 현호성에게 붙어 기식하는 자신에 대한 변명거리로 독고준이 고안한 것은 소설을 짓는다는 핑계였다. 그런데 그는 자신이 결국 아무것도 짓지 못하는 이유는

11) 이정우, 『개념뿌리들』, 그린비, 2012, pp.153-157.

카프카의 작법에 마음이 끌리지만, 그 자신이 천재가 아니기 때문이라고 결론짓는다.

그런 뜻에서 모든 천재는 기독교 신학에서의 예수 그리스도의 자리와 같다. 그것은 한 번만 있는 일. 역사에 절대(絶對)가 끼어든 ‘한 번만의’ 사건이다. 그리스도는 한 번만 온 것이다. 그로써 일은 끝났다. 신약 성경의 주인공의 이름은 정해졌다. 만일 예수 그리스도와 똑같은 일을 하려는 사람이 있다면, 그는 신도(信徒)의 이름을 얻을 뿐 주^主는 될 수 없다. (p.264)

이유정의 평과 같이, 이 얼마나 오만한 연사인가? 범부가 주님께게도 자신을 감히 예수 그리스도에 비하는 오만을 의미함이 아니다. 사실 천지의 만물이 ‘단 한 번만’ 일어남을, 헤라클레이토스의 그 격언을 (‘시시포스의 엉덩이 구란내’를 못마땅해 하는 주제에 그 표현도 결국 서양의 것을 사용할 만큼 ‘박식’한) 독고준 역시 모르지 않을 터인데 핑계로 예수를 댔다는 의미에서의 오만이다. 아마도 그는 그 사건의, 그 인물의 일회성을 문제 삼는 것이 아니고, 독고준 자신의 (사서 하는?) 고뇌가 타인들에게만 번이고 역 번이고 되새김질 되지 못함을 지금 안타까워하고 있는 것이 아닐까. “유통 화폐를 거부하는 나는 사전私錢을 만들어야 하는가.”(p.294)하며 타인과의 소통가능성에 의심의 눈초리를 보내는 자가 돌연 자신의 ‘사전’의 가치 없음에 눈을 찌푸리고 앉아있을 때, 그 ‘사전’으로 살 수 있는 것은 아마 비웃음뿐일 것이다.

IV. 결론 - 근대인의 곤궁

본 논문은 먼저 독고준이 어째서 유아론적 주제에 머무는지 서술하려고 시도했다. 그의 고민에는 분명히 납득할 만한 지점이 있다. 소통가능성에 자그마한 의심조차 견어내려던 그는 결국 유아론으로 조금씩 빨려 들어간다. 사실상 완전한 소통이란 가능하지 않은 것이고 독고준 자신이 이미 ‘그렇게 했기 때문’이다. 그는 역사를 만드는 주체가 아니다. 언제나 자신이 한

일에 대하여, 자신이 처한 상황, 자신이 당한 역사적 경험에 대하여 주체성의 도료를 바르려고 시도해볼 뿐이다. 사정이 이러하건대 시간은 언제나 그에게 결정론적으로 다가올 수밖에 없었을 것이다. 그는 ‘자유롭기 때문’에 혁명과 같은 것은 인정할 수 없다.

그런가 하면 김학의 혁명은 이런 논리를 뒤집은 모양을 하고 있었다. 그는 소통가능성을 믿을 수 있다고 상정한다. 집단은 가능하고, 사회라고 가능하지 못할 이유가 무엇이겠는가? 이 비약이 그에게 역사에서의 비약도 설정할 수 있다고 생각하게 해준다. 언제나 그는 ‘뛰어 넘는’ 자유가 인간에게 부여되어 있다고 믿기 때문이다. 그에게 이뤄내지 못할 것은, 적어도 그 이상의 설정 면에서는, 없다. 목적론, 이념, 목표, 이상, 민주주의, 사회, 뭐라고 부르든, 이것은 그래서 좋은 수단으로 기능한다. 한 번은 비약할 필요가 있는 것이다. 그는 ‘자유롭기 때문’에 혁명을 시도할 수 있다.

그러나 이것도 다만 형식주의에 그친다. 독고준의 행동양식이 부정의 형식이듯 김학의 그것은 비약의 형식이다. 김학이 회구했던 그 ‘혁명’은 애초부터 정의상 획득될 수 없는 것이거나, 차후의 수정주의를 반드시 수반한다. 실제 역사가 그러했다. 4.19는 불발탄이었다. 그의 비약은 안타깝게도 두 발을 온전히 착지할 수 없다.

그러하므로 여기에 곤란함이 있다. 우리는 유아론적 주체에 만족할 수도 없지만 그렇다고 비약의 무리함에 두 눈을 가릴 수도 없다는 것. 근대를 살아가는 우리들에게 주어진 선택지는 분명하지만 이것을 어떻게 벗어날 수 있을 것인가? 그것을 『회색인』은 묻고 있다.

참고문헌

1. 기본자료

최인훈, 『회색인』, 문학과지성사, 2008.

2. 단행본

이마무라 히토시, 『근대성의 구조』, 이수정 역, 민음사, 1999.

이정우, 『개념 뿌리들』, 그린비, 2012.

에릭 홉스봄 외, 『만들어진 전통』, 박지향·장문석 역, 휴머니스트, 2004.

F. 코플스톤, 『합리론』, 김성호 역, 서광사, 1996.

3. 논문

구재진, 「최인훈의 『회색인』 연구」, 『한국문화』 27, 서울대학교 규장각 한국학연구원, 2001.

김문정, 「『회색인』에 나타난 ‘혁명’과 ‘글쓰기」, 『비평문학』 35, 한국비평문학회, 2010.

김치수, 「자아와 현실의 변증법」, 『회색인』, 문학과지성사, 1977.

김한식, 「개인과 민족의 미성숙」, 『우리어문연구』 30, 우리어문학회, 2008.

권성우, 「최인훈의 『회색인』에 나타난 현실 인식 연구」, 『어문학』 74, 한국어문학회, 2001.

우찬제, 「모나드의 창과 불안의 철학시」, 『회색인』, 문학과지성사, 2008.

유임하, 「분단현실과 주체의 자기정립」, 『한국문학연구』 24, 동국대학교 한국문학연구소, 2001.

이경림, 「서사의 창조에 의한 자기 정위(定位)의 원칙」, 『한국현대문학연구』 42, 한국현대문학학회, 2014.

장문석, 「후기식민지라는 물음」, 『한국학연구』 37, 인하대학교 한국학연구소, 2015.

최은혁, 「최인훈 소설에 나타난 주체의 자리 찾기 도정」, 『현대소설연구』 36, 한국현대소설학회, 2007.

최현희, 「내셔널리즘과 사랑」, 『동양학』 44, 단국대학교 동양학연구소, 2008.